

La cura di sé nello specchio della cura di Dio

Questo contributo intende approfondire il tema della cura di sé proseguendo la riflessione sulla radice interiore della violenza che segna la condizione umana. Si tratta di individuare all'interno dei testi biblici, almeno per accenni, la traccia di un percorso in cui si rende possibile non solo denunciare la violenza, ma anche porre in evidenza elementi significativi per esprimere nuove opportunità per la cura di sé e dell'altro. A riguardo, è possibile produrre un atto di lettura trasversale entro il quale refertare, nella complessa sedimentazione testuale, un passaggio in tre tempi, non necessariamente cronologici, ma che, per certi versi, si ripropongono nel volgere della storia e dei differenti scenari delle culture umane.

In primo luogo, seguendo alcune linee testuali bibliche, si rende evidente una simmetria tra l'azione trasgressiva degli esseri umani e la 'risposta' divina. Tale risulta essere, ad esempio, la reazione 'distruttiva' di Dio nei confronti di una terra, peraltro già devastata e desolata ad opera dell'umanità. Questa constatazione, attribuita nel testo di *Genesi* alla figura divina, rappresenta la motivazione per la 'punizione' del diluvio: «e la terra era *distrutta* davanti a Dio, e la terra era piena di *violenza* perché ogni uomo [*carne*] aveva *distrutto* la sua via» (Gen 6,12: traduzione di André Wénin). Alla devastazione evocata nel racconto, l'azione divina che la contrasta appare altrettanto distruttiva, annientando coloro che la fomentano. Il testo, pur nell'apparente semplicità dell'intreccio secondo lo schema colpa/punizione, si presenta ricco di ulteriori e più decisive implicazioni. L'esercizio di un 'potere mite', che sostiene e custodisce ogni vita, è la 'via' affidata da Dio agli esseri umani per abitare la terra, secondo i primi due capitoli di *Genesi*. Lo scenario evocato a giustificazione del diluvio prende atto, invece, di una radicale perdita del posto degli umani nel mondo, attraverso la cancellazione dei punti affidabili grazie ai quali 'abitare' la terra, e di una distorta percezione di sé e della modalità di vivere le relazioni, evidenziata, nel testo, dalla distruzione della 'via' tracciata in se stessi, nella propria interiorità, come guida per le proprie azioni. Il parossismo della violenza, che registra nel testo biblico una *escalation* incontrollabile, introduce il drammatico confronto tra il processo creativo di Dio e altrettanti momenti di de-creazione, che non solo producono atti malvagi, ma segnano l'intimo dell'essere umano. Nel racconto del diluvio si raggiunge un punto estremo in cui la simmetria della violenza divina fa da specchio alla ingiustizia umana. Tuttavia, il presunto atto punitivo diventa l'occasione, attraverso la stessa parola divina, di produrre la corrispettiva denuncia di esso come forma adeguata di giustizia. Nella parola divina si annuncia una differente modalità di far fronte all'ingiustizia, oltre la sua dimensione sanzionatoria, nonostante la pervicace (e insuperabile) "inclinazione al male" che caratterizza l'essere umano (cfr. Gen 8,21): «non sarà *distrutta* alcuna carne dalle acque del diluvio, né il diluvio *devasterà* più la terra» (Gen 9,11).

Il racconto di Noè può essere assunto come documento della disconnessione, nel momento stesso del suo esercizio, di una giustizia puramente commutativa. Di essa si pone in evidenza il limite rappresentato dal pericolo di riprodurre mimeticamente la violenza come criterio delle azioni umane, e la necessità di disporre di uno strumento preventivo e contenitivo. Questa funzione, anche se non l'unica, è rappresentata dalla "legge", il secondo dispositivo presentato nei testi biblici come espressione della cura di Dio per gli esseri umani. Già presente fin dal racconto delle origini, la legge è compresa come strumento per limitare e contenere la violenza. Non è possibile negare la violenza che attraversa l'umano e, pertanto, occorre produrre una normativa che ne limiti il potenziale distruttivo e possa assolvere alla funzione di un'educazione funzionale alla convivenza sociale. In questo senso il precetto di "evitare lo spargimento di sangue" (Gen 9,5), implicato nelle disposizioni noachiche, ne rappresenta la forma peculiare imponendo il divieto di impossessarsi della vita dell'altro/a, cioè di ciò che ciascun essere umano ha come sua dotazione singolare. In chiave

pedagogica, l'interdetto sul sangue invita a comprendere il movente che porta all'esercizio della violenza come desiderio di impadronirsi della vita dell'altro per affermare la propria, su cui occorre esercitare la cura di sé.

In questa prospettiva è significativo un accostamento meno aforismatico al precetto levitico dell'amore del prossimo "come se stesso": «Non vendicarti e non serbare rancore ai figli del tuo popolo. Ama il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore» (Lev 19,18). L'affermazione può essere letta, nella sua semplicità e profondità, come un reale esercizio per la cura di sé e, pertanto, non come un semplice principio etico che si impone al soggetto. Sono in particolare due gli elementi da sottolineare. Il primo è il riferimento all'amore di sé, espressione da non ridurre a una forma patologica di narcisismo o di egoismo, ma anche marcandone la differenza rispetto a un abituale, quanto semplificato, riferimento all'*ordo amoris* centrato sulla priorità, nella dinamica dell'amore, da riservare a chi è più vicino, come lo è, appunto, il sé a se stesso. Nella formula biblica, più che una accezione comparativa ("come te stesso"), occorre evidenziare il senso sotteso all'amore "per se stesso", secondo cioè una interpretazione, sostenuta filologicamente, che pone in luce l'importanza di tale atteggiamento in funzione della considerazione piena della propria umanità. Si raggiunge in tal modo un'equivalenza di senso rispetto alla cura di sé radicata nella tradizione del pensiero filosofico antico e un accesso alla dimensione del proprio sé e della sua costitutiva relazionalità. L'attenzione va alla postura riflessiva grazie alla quale situarsi in un punto di vista di "prima persona" in cui far esperienza del proprio sé, dell'interiorità e del suo carattere aperto a rispondere di sé a sé e all'altro/a. Di questa forma di amore parla con lucidità Hannah Arendt: «non si tratta tanto di amare se stessi come si amano gli altri, quanto di nutrire un maggiore attaccamento verso quel partner silenzioso che accompagna ciascuno di noi, poiché noi dobbiamo a lui, in un certo senso, più di quanto dobbiamo a chiunque altro. Il timore di perdere se stessi è perfettamente legittimo, in quest'ottica, poiché si tratta del timore di perdere la capacità di parlare con se stessi. [...] E non si tratta di appellarsi a doveri o obbligazioni: si tratta invece di appellarsi alla nostra capacità di pensiero e di ricordo, una capacità che noi possiamo sempre perdere» (*Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, 55-56). Il dialogo con se stessi, di cui si alimenta il pensiero, permette al ricordo di fronteggiare il rischio del radicamento del male in noi stessi; di perdere, per riprendere l'immagine biblica desunta dal racconto del diluvio, quella 'via' in cui il soggetto si scopre in relazione con sé, gli altri e l'Altro e, in essa, trova la propria consistenza umana.

Accanto a questa dimensione, nella quale la parola della legge si radica nell'interiorità del soggetto attraverso l'esercizio della riflessione, si pone l'altro elemento messo in luce dal precetto del *Levitico*. È interessante notare che il contrario dell'amore trova espressione nella parte 'negativa' del comandamento e che, proprio grazie a quest'ultima, risulti possibile abbracciare pienamente l'accezione positiva dell'amore. Si tratta di imparare, ogni volta, a prendere la distanza dal "limite inferiore" che denuncia il possibile e drammatico difetto di umanità: "non vendicarti, non serbare rancore". Qui, con riferimento implicito al decalogo, si ritrovano la radice della violenza denunciata dalla Bibbia: quella della vendetta, fino alla forma estrema dell'assassinio, e quella dell'invidia rancorosa, stigmatizzata nell'ultima delle dieci parole. A partire da un'attenta considerazione del moto interiore destabilizzante la persona e la lucida considerazione di sé e dell'altro/a, si esprime il nesso tra la cura di sé e la gestione di una giusta distanza in cui, prima di ogni precipitosa tendenza estraniante, fino a forme di preoccupante indifferenza o di incapacità di situare se stessi in una relazione che non abbia una dimensione potenzialmente predatoria, poter apprezzare, accanto alle proprie, le qualità dell'altro/a, insieme ai limiti che appartengono a entrambi (cfr. Donatella Pagliacci, *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Mimesis, Milano-Udine 2019).

Resta aperto il problema se 'arginare' il male comporti la sua 'accettazione' e 'gestione', restando entro i termini della legge (diritto), oppure se sia possibile esprimere una forma di giustizia che possa

risultare superiore alla pura equivalenza nel computo, a somma zero, di ciò che è commesso e di quanto è comminato. Ma, soprattutto, se, nei meccanismi che presiedono all'esercizio umano della giustizia, si celi un'altra modalità espressiva da connettere con un suo esercizio mite, come espresso a livello biblico nel governo di Dio sulle realtà della creazione. Questa 'giustizia mite', per i credenti, ha la sua realizzazione in Gesù. L'atto pasquale attesta la disconnessione del potere della violenza, in cui trova compimento reale e personale quanto oggetto della sua predicazione e azione. La parola e la prassi gesuana si accredita, nell'evento pasquale, come un drammatico 'superamento' della violenza.

In questa prospettiva risulta importante riflettere sulla ripresa del sistema della legge (*Torah*) prodotta da Gesù soprattutto nel Discorso della montagna. I passaggi delle "antitesi mattee" in cui si smaschera la radice profonda della violenza 'omicida' rappresentata dal disprezzo dell'altro (Mt 5,21-22); si 'disconnette' la logica ritorsiva della legge del taglione (Mt 5,38-42) e si riconosce al massimo grado (il 'nemico') la prossimità (Mt 5,43-47) abitualmente sono oggetto di una considerazione morale tendente a problematizzarne l'applicabilità in ragione delle concrete possibilità e l'eventuale deroga a motivo di un'urgenza emergente, come nel caso della 'legittima difesa' o della superiorità della tutela della società rispetto all'individuo. Il riferimento integrale alla *Torah* come 'istruzione' per la vita e non come sistema legale, di origine teocratica, per la gestione della collettività, risulta particolarmente evidente nella interpretazione di Gesù. Queste "antitesi" rappresentano altrettanti punti di riferimento per una cura di sé in grado di non cedere alla logica della violenza che si annida non solo nel proditorio e irreversibile atto omicida, ma in quella pratica diffusa a misurare l'altro/a a partire da sé, soffocando (o rendendo insignificante) la sua alterità differente, irriducibile a un giudizio ultimo sulla sua persona. In esse, inoltre, si percepisce l'invito a superare la potenziale inimicizia tra il sé e se stesso, a ritrovare un rapporto positivo con il Padre celeste che, non solo «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni» (Mt 5,45), ma dona cose buone ai suoi figli (cfr. Mt 7,11). Questa radice interiore dell'inimicizia tende a estrinsecarsi in riferimento agli altri, quando etichettati, senza altra possibilità ulteriore di considerazione, come 'nemici' meritevoli di odio. In reazione ad essa non risulta efficace una azione sanzionatoria, ma si rende necessaria una formazione dell'interiorità in grado di apprezzare e di ricercare la prossimità che accomuna ogni sé all'alterità. Il rischio di fronte a questa prospettiva è di concentrarsi riduttivamente su una tecnica morale che può incorrere nel pericolo di invischiare la parola evangelica dentro una comprensione della legge in cui si considera prioritaria l'elaborazione di una casistica spaziente da 'eccezioni legittime' e problemi di 'validità', a una gerarchizzazione dei doveri, cui è risultato soggetto anche lo stesso principio agapico. Occorre una particolare vigilanza nei confronti di una modalità di comprendere le parole di Gesù adeguandosi (talvolta per inerzia inconsapevole) a una loro interpretazione che va nella stessa direzione di ciò che la parola evangelica intendeva stigmatizzare come imbarazzante e violento legalismo. Il carattere proprio di queste espressioni gesuane, piuttosto, resta quello «di far percepire al discepolo la distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, spingendolo a vivere in un atteggiamento di permanente conversione» (Giannino Piana, *Etica e pastorale di fronte alla violenza*, in *La violenza*, «Parola spirito e vita», 37», EDB, Bologna 1998, 317) come forma adeguata della cura di sé. Questo tipo di lettura, senza dubbio, restituisce, e non risolve, il problema delle mediazioni storiche, in ambito ecclesiale e civile, per affrontare, anche attraverso lo strumento della norma, le sfide della convivenza sociale. Tuttavia sembra suggerire almeno una modalità per impostare tale problema: riflettere, dentro ogni contesto, sulla qualità di tali mediazioni per evidenziare non una cesura (una deroga, una sospensione) rispetto alla parola di Gesù, bensì per porre in luce un livello di continuità e di decente coerenza.